

# EL ESTATUTO DE LA FICCIÓN EN NIETZSCHE Y FOUCAULT

LAURA LLEVADOT  
Universitat de Barcelona

## RESUMEN

A partir de la declaración de Foucault según la cual éste reconocía “no haber escrito más que ficciones” se trata de desentrañar el estatuto de la ficción en su pensamiento y la legitimidad de su uso en el pensamiento crítico. El propósito de este trabajo es mostrar que lejos de deslegitimar la indagación histórica de Foucault, el discurso ficcionante halla su autoridad en la concepción nietzscheana de la verdad. Ésta se opone tanto a la concepción representativa como a la concepción heideggeriana de la verdad, la cual trata también de sortear la representación.

Nuestro análisis se centra con este fin en el texto introductorio a *La verdad y las formas jurídicas* en el que Foucault ofrece un comentario de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

## ABSTRACT

From Foucault's claim according to which he recognizes “not to have written any more than fictions” this paper analyses the statute of the fiction in his thought and the legitimacy of its use in the critical contemporary thought. The aim of the article is to argue that this focus on fiction far from discrediting the reputation of Foucault's historic investigation, finds its authority in Nietzsche's conception of truth. This one is opposed both to the representative conception as to the Heidegger's conception of truth, which also tries to avoid the representation.

The analysis examines this approach as it is developed in the introductory words of Foucault's work *Truth and Juridical Forms* in which he offers a commentary of *On Truth and Lie in an Extra-moral Sense*.

En una reflexión tardía acerca de su trabajo de historiador Foucault afirmaba: “Respecto al problema de la ficción, es para mi un problema muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero decir, sin embargo, que esté fuera de la verdad. Me parece que hay posibilidad

de hacer funcionar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad en un discurso de ficción y hacerlo de tal modo que el discurso de verdad suscite, *fabrique* algo que todavía no existe, es decir, *fictione*<sup>1</sup>.

Desde el punto de vista del historiador esta declaración, desde luego, parece deslegitimar el trabajo de Foucault, en el que sorprendentemente “todo cuadra” demasiado. Se recordarán a este propósito las acusaciones del historiador Pierre Vilar quien consideraba que el trabajo historiográfico de Foucault no sólo era presidido por “hipótesis autoritarias” sino que incurría en graves errores y en “absurdidades históricas”<sup>2</sup>. Sin embargo hay que tener en cuenta que Foucault no sólo reconoce ficcionar sino que afirma además “no estar fuera de la verdad”. Si esto es posible es porque nos hallamos aquí ante un nuevo concepto de verdad que parece oponerse a la “voluntad de verdad” que Nietzsche tan duramente criticase<sup>3</sup>. Lo que los análisis de Foucault ponen en cuestión desde una perspectiva nietzscheana es justo esta “voluntad de verdad” de las ciencias, y en especial la de las ciencias históricas. No se dejará de hablar de la verdad pero no se trata ya de la verdad como adecuación o representación, sino de la verdad entendida como ficción efectiva, como creación que acaba por constituir la realidad histórica. Un tal concepto de verdad, entendida como efecto de un discurso siempre ficcionante, no se comprendería sin una referencia clara y explícita al Nietzsche de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). De hecho esta obra fue objeto de tematización en el texto introductorio a *La verdad y las formas jurídicas*. Allí Foucault da expresa cuenta de la pretensión de su análisis, en el que no se trata en absoluto de mostrar la teoría del conocimiento de Nietzsche como si su interpretación fuese la verdadera sino, por el contrario, de presentar a Nietzsche como un modelo de su indagación: “Lo más honesto habría sido, quizá, citar apenas un nombre, el de Nietzsche, puesto que lo que aquí digo sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra que, en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo”<sup>4</sup>. Ocurre que cuando se toma a Nietzsche

---

1 “Interview with Lucette Finas” en M. Morris y P. Patton (eds.), *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*. Federal Publications: Sidney, 1979, p.75.

2 Vilar, P., “Histoire marxiste, histoire en construction”, en Jacques Le Goff and Pierre Nora (eds), *Faire de l'histoire: Nouveaux problèmes*, I. Paris, 1974, p. 188. Para un estudio de las objeciones y, en general, de la recepción de la obra de Foucault por parte de los historiadores, ver Megill, Allan, “The Reception of Foucault by Historians”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, n.1 (Enero-Marzo, 1987), pp. 117-141.

3 Así por ejemplo en “De los prejuicios de los filósofos” en Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial: Madrid, 1992, p.21.

4 Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa: Barcelona, 1995 (4a ed.), p. 19. Ver también p. 29.

como modelo de la indagación histórica la cuestión de la verdad que atañe a los historiadores en su pretensión científica se ve abruptamente desplazada. Lo que se pone en entredicho es justamente la veracidad de esa pretendida verdad. De ahí que Foucault nos procure en su trabajo, no ya una historia de la verdad oculta, marginada, ni una historia que confirme la verdad actual, sino lo que él denomina “una historia política de la verdad”, es decir, una historia que reconoce que antes de la verdad está la política, antes que el conocimiento, las relaciones de fuerza, antes del sujeto de conocimiento, la verdad que lo constituye como tal.

Así pues, nuestro análisis, que se centra en este texto introductorio de *La verdad y las formas jurídicas*, el cual a su vez es un comentario de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, va a tratar de desentrañar los presupuestos nietzscheanos que llevaron a Foucault a afirmar no haber escrito más que ficciones pero también a tratar de mostrar la legitimidad de la ficción en el pensamiento crítico. Para ello será necesario recoger y comentar los puntos esenciales de la argumentación de Foucault en este texto: (1) la concepción nietzscheana del conocimiento como invención; (2) la ruptura con lo que Rorty llama “tradicón representacionalista”<sup>5</sup> y que mide las diferencias entre Nietzsche y Kant; (3) la posición secundaria del sujeto respecto a la verdad, y de ésta respecto a la política, para finalmente argumentar (4) la legitimidad del uso de la ficción en el discurso foucaultiano y el modo cómo éste resuelve la oposición tradicional entre filosofía y literatura, entre discurso verdadero y discurso ficticio.

## 1. El conocimiento como invención

Lo primero que interesa a Foucault del primer párrafo del texto de Nietzsche es el término *invención*. Unos “animales inteligentes *inventaron* el conocimiento”<sup>6</sup>. Aquí como en *Nietzsche, la genealogía, la historia*<sup>7</sup>, Foucault señala la oposición fundamental entre la idea de invención [*Erfindung*] y la de origen [*Ursprung*]<sup>8</sup>. Decir que el conocimiento, el arte, la religión, tienen un origen, implica aceptar que algo estaba dado, implícito, algo que su desarrollo posterior ha ocultado y que es necesario desvelar. Por el contrario, cuando se conciben el arte, el conocimiento, la religión como invenciones, ello implica que estos fenómenos tienen un comienzo que supuso una ruptura

---

5 Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Paidós: Barcelona, 1993, p. 20 y ss..

6 Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos: Madrid, 1990, p.17.

7 Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos: Valencia, 1992, p.13 y ss.

8 Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 20-21

con lo anterior: “Para Nietzsche la invención —*Erfindung*— es, por una parte, una ruptura y por otra algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable”<sup>9</sup>. En realidad hallamos ya aquí dos concepciones distintas de la verdad. El concepto de origen rige una concepción de la verdad como desocultamiento, como *aletheia*. Heidegger, por ejemplo, quien también rechazaría una concepción representativa de la verdad como adecuación, sigue preso sin embargo de este mito metafísico del origen según el cual la comprensión del ser consistiría en una actividad descubridora (de los entes) y de apertura (del ser y del sentido del ser). El pensar meditativo capaz de abrirse al sentido del ser es un pensar al cual la pregunta por el origen le es intrínseca. Así cuando Heidegger se pregunta por el origen de la obra de arte como esencial al Dasein<sup>10</sup>. Por el contrario, la idea de *invención* implica una concepción de la verdad como creación, ruptura, con un comienzo exacto. La tarea del pensar no es entonces la de desvelar, sino antes bien la de fechar el comienzo histórico de determinada verdad (arqueología) pero también la de preguntarse por el porqué de la aparición de esa verdad, poner en liza qué relaciones de poder han hecho posible que esa verdad apareciese para fundar una ruptura con lo anterior (genealogía). La concepción nietzscheana de la verdad como “designación uniformemente válida y obligatoria” y del conocimiento como invención es lo que permite a Foucault desplegar un trabajo arqueológico y genealógico que ni la comprensión tradicional de la verdad como adecuación ni la verdad heideggeriana hubiesen permitido.

Esto no significa que la verdad desaparezca, ni que todo se vuelva relativo, ni que cualquier verdad sea posible y pueda aparecer en el momento más inesperado. Emplazados en el interior de un discurso, al nivel de la proposición, la verdad es ciertamente necesaria, se sigue con una cierta lógica del sistema de proposiciones que forman el conjunto de un determinado campo epistemológico. Pero si nos situamos “a otra escala”, al nivel —dirá Foucault— de la “voluntad de verdad” que organiza los discursos, vemos aparecer la verdad como invención histórica, fechable y por lo tanto cuestionable, no sólo en su carácter intrínseco sino sobre todo al nivel de sus consecuencias, el de las prácticas y sistemas de exclusión a los que da lugar<sup>11</sup>. Se diría, en lenguaje

---

9 *Ibid.*, p. 21.

10 “Preguntamos por la esencia del arte. ¿Por qué preguntamos tal cosa? Lo preguntamos a fin de poder preguntar de manera más auténtica si el arte es o no un origen en nuestro Dasein histórico”, en Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, *Caminos del bosque*, Alianza Editorial: Madrid, 2003, p. 56.

11 “Certes, si on se place au niveau d’une proposition, à l’intérieur d’un discours, le partage entre le vrai et le faux n’est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constam-

heideggeriano, que esa supuesta “apertura” del Dasein<sup>12</sup> no es en modo alguno originaria, sino histórica, fechable, e independiente del Dasein mismo, que es más bien su consecuencia. Todo lo que el Dasein pueda descubrir-ocultar se sitúa ya dentro de una invención histórica que precede el carácter necesario de toda verdad. Aquí es donde Nietzsche, a través de Foucault, refuta la concepción originaria de la verdad. No pertenece a la esencia del Dasein el descubrimiento de la verdad, ni el “estar en la verdad”. La verdad fue sólo la *invención* de “unos animales inteligentes”.

## 2. La crítica a la representación

En función de esta concepción del conocimiento como invención Foucault atribuye a Nietzsche una “doble ruptura” con la tradición de la filosofía occidental: “La primera se da entre el conocimiento y las cosas”<sup>13</sup>. Allí donde la tradición occidental suponía una adecuación o un paralelismo entre las ideas y las cosas que normalmente Dios garantizaba, Nietzsche ve una absoluta heterogeneidad entre el mundo de las ideas y la realidad: “entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*”<sup>14</sup>. El sujeto no conoce el objeto, el hombre no reproduce la realidad, sino que a lo sumo la recrea, la inventa, la suya es una actitud estética y no cognitiva. Este escepticismo puede sin embargo acercar peligrosamente Nietzsche a Kant: “(...) todos aquellos textos en los que Nietzsche afirma que no hay conocimiento en sí. Al leerlos, más de una vez ocurre que creemos estar leyendo a Kant”<sup>15</sup>. Ciertamente, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche nos habla de la “cosa en sí”<sup>16</sup>, de aquella “x que es para nosotros inaccesible e indefinible”<sup>17</sup>. Pero aquí Foucault nos previene contra esta interpretación: “Cuando afirma esto, designa algo totalmente diferente de lo que Kant entendía por conocimiento en sí. Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado

---

ment, à travers nos discours, cette volonté de vérité (...) alors c’est peut-être quelque chose comme un système d’exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu’on voit se dessiner”, Foucault, M., *L’ordre du discours*, Gallimard: Paris, 1971, p. 16.

12 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Trotta: Madrid, 2006, p. 241.

13 Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 24.

14 Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, op. cit., p. 30.

15 Foucault, *Ibid.*, p. 29.

16 Nietzsche, *Ibid.*, p. 22.

17 Nietzsche, *Ibid.*, p. 24.

histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento.”<sup>18</sup>. Sucede que cuando Kant niega el acceso cognitivo a la “cosa en sí”, lo hace para acuñar un nuevo concepto, el concepto de *fenómeno*<sup>19</sup> entendido como el aparecer del objeto en el sujeto. Ciertamente, como señala Deleuze, el aparecer (fenómeno) desplaza la distinción clásica entre apariencia y esencia. El fenómeno no es apariencia, sino aquello que se presenta al sujeto activo<sup>20</sup>, es decir, aparición. De este modo Kant, lejos de eliminar un concepto de verdad representativa, lo que hace es reformularla en virtud de la actividad del sujeto. El sujeto, no es ya sólo un sujeto cognitivo que deba eliminar las apariencias para mejor captar lo real, sino un sujeto constitutivo que, en virtud de su trascendencia, constituye el fenómeno como accesible al conocimiento. La representación, como dice Deleuze, es precisamente esta actividad constitutiva del sujeto mediante la cual el fenómeno aparece como universalmente cognoscible. De ahí que la interpretación de Foucault nos ayude a tomar realmente en serio la siguiente anotación de Nietzsche: “La palabra *fenómeno* encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla”<sup>21</sup>. Esta desconfianza de Nietzsche ante la idea de fenómeno es también desconfianza ante la capacidad representativa del sujeto. El sujeto, no es para Nietzsche, como sí es para Kant, un sujeto constitutivo, sino antes bien, un sujeto creativo. La verdad es una creación lingüística que proviene de un impulso nervioso, el cual produce la creación de una imagen, y de ahí un sonido: “la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido”<sup>22</sup>, pero no hay ninguna necesidad que medie entre el impulso nervioso y la imagen primera, no existe ninguna universalidad. La petrificación de una metáfora en el tiempo no garantiza su necesidad ni su legitimidad. De ahí que Nietzsche, contra Kant, asuma la arbitrariedad de toda ciencia. Esto es precisamente lo que permite a Foucault cuestionar en *Las palabras y las cosas* esos “órdenes (que) no son los únicos posibles ni los mejores”<sup>23</sup>.

---

18 Foucault, *Ibid.*, p. 30

19 Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara: Madrid, 1997, p. 66.

20 “Chez Kant, phénomène ne veut pas dire apparence, mais apparition”; “re-présentation implique une reprise active de ce qui se présente (...) C’est la re-présentation elle-même qui se définit comme connaissance, c’est-à-dire comme *la synthèse de ce qui se présente*”, en Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant*, PUF: Paris, 1963, p. 14 y 15 respectivamente.

21 Nietzsche, *Ibid.*, p. 30

22 Nietzsche, *Ibid.*, p. 23

23 Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI: Madrid, 1993, p. 8.

### 3. La secundariedad del sujeto

¿De dónde, pues, proviene el conocimiento? Leyendo al Nietzsche de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* podría pensarse que éste proviene de la creatividad del sujeto, el cual inventa un tejido conceptual que arbitrariamente despliega sobre el mundo: “el hombre como poderoso genio constructor”<sup>24</sup>. Sin embargo, Foucault lleva un poco más allá su lectura de Nietzsche y de nuevo contra Heidegger. Foucault nos habla de una “doble ruptura”. Si la primera se refería a la relación entre el conocimiento y las cosas, la segunda, más radical todavía, atañe a la separación entre el conocimiento y el sujeto. Recuperando un texto de *La Gaya Ciencia* (&333), Foucault niega que el conocimiento esté inscrito en la naturaleza humana. Lejos de considerar el conocimiento como un modo de existir que deriva de una deficiencia en la pre-comprensión del ser del Dasein<sup>25</sup>, el conocimiento aparece como el *efecto* de una lucha feroz y mezquina entre los instintos. No es que el hombre tenga una tendencia natural e instintiva a conocer el mundo, sino una tendencia a tener miedo, a reír, llorar y detestar aquello que no puede controlar. El “*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*” de Spinoza contiene una verdad invertida. Estos instintos (la risa, el llanto, el odio) dan cuenta de una voluntad de dominio y alejamiento de lo real que sólo el conocimiento va a poder apaciguar. Por lo tanto, lo que es primero, no es la actividad creativa del sujeto, sino la lucha, la violencia: “Cuando Nietzsche habla del carácter perspectivo del conocimiento quiere señalar el hecho de que sólo hay conocimiento bajo la forma de ciertos actos que son diferentes entre sí y múltiples en su esencia, actos por los cuales el ser humano se apodera violentamente de ciertas cosas, reacciona a ciertas situaciones, les impone relaciones de fuerza”<sup>26</sup>. Al traducir la expresión nietzscheana “lucha entre instintos” en los términos foucaultianos de “relaciones de poder” se obtiene que el conocimiento no es tanto una creación subjetiva arbitraria, sino un efecto de las luchas sociales y políticas que la genealogía se va a encargar de descubrir. Pero este efecto, que funciona como un *a priori* histórico —la *episteme* en la que todo conocimiento particular está instalado— es a su vez efectivo, es decir, constituye un tipo de subjetividad. Corresponde a Foucault haber destacado esta dimensión nietzscheana del conocimiento según la cual éste no es sólo generalizante, en la medida en que ignora las diferencias, sino también individualizante, en tanto “apunta,

---

24 Nietzsche, *Ibid.*, p. 22.

25 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, F.C.E.: México, 1971, p. 5. Para un comentario de esta concepción heideggeriana del conocimiento ver el excelente trabajo de Jorge Acevedo, *Heidegger y la época de la técnica*, Editorial Universitaria: Santiago de Chile, 1999, pp. 21-42.

26 Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 30.

maliciosa, insidiosa y agresivamente, a individuos, cosas, situaciones”<sup>27</sup>. Es decir que el conocimiento proviene de la lucha entre las relaciones de poder, y éste a su vez produce los sujetos de conocimiento en la medida en que los individualiza: “Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad”<sup>28</sup>. Se comprende porqué la primera tarea de la práctica histórico-filosófica de Foucault debe consistir en “desubjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico”<sup>29</sup>. Lejos de presuponer un sujeto que, constitutivamente, por una especie de “providencia pre-discursiva”, de “afinidad silenciosa” con el mundo<sup>30</sup>, puede acceder a desentrañar sus contenidos, se trata de analizar las condiciones empíricas, esto es históricas y políticas, que han dado lugar a ciertas formaciones de subjetividad y ciertos órdenes de saber. Lo que es primero no es la verdad, ni siquiera el sujeto que la produce, sino la “voluntad de verdad” que la verdad tiende a ocultar y disimular<sup>31</sup>. “Lucha entre instintos”, “relaciones de poder”, “voluntad de verdad”, constituyen la base empírica, y por lo tanto históricamente analizable, que ha dado lugar a determinados acontecimientos discursivos, tales como el discurso que emparenta peligrosamente la subjetividad y la verdad, así por ejemplo la pretendida objetividad del discurso histórico.

#### 4. La ficción y la crítica

Llegados a este punto cabe valorar el estatuto de la ficción en esta historia política de la verdad que Foucault va a desarrollar tomando a Nietzsche como modelo. Si la verdad es una creación que se inventa en cada estrato histórico (arqueología) en función de determinadas condiciones políticas e institucionales (genealogía) que la hacen necesaria, entonces la tarea crítica del pensamiento ya no puede consistir en decir la verdad para desplazar la opinión común, siempre manipulada y engañada. La suposición según la cual las masas engañadas, víctimas de la ideología, deben ser rescatadas presupone la existencia de un sujeto al que la verdad le ha sido vedada “por las condiciones de existencia, por relaciones sociales o formas políticas impuestas desde el

---

27 Foucault, *Ibid.*, p. 31.

28 Foucault, *Ibid.*, p. 32

29 Foucault, “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la Ilustración*, Tecnos: Madrid, 2003, p. 22.

30 Foucault, M., *L'ordre du discours*, op. cit., p.50.

31 “Le discours vrai, que la nécessité de sa forme affranchit du désir et libère du pouvoir, ne peut pas reconnaître la volonté de vérité qui le traverse”, Foucault, *ibid.*, p. 22.



exterior, al sujeto de conocimiento”<sup>32</sup>. Pero precisamente, lo que muestra el nietzscheanismo de Foucault, es que el sujeto es un producto de esa verdad, no algo neutro y pre-existente que tendría, por naturaleza, derecho a esa verdad. Por la misma razón, la crítica al marxismo que conlleva el modelo nietzscheano de Foucault se dirige también contra la pretensión de un pensar meditativo cuya función sería “evitar el velamiento del sentido” que procura el pensamiento calculante y técnico<sup>33</sup>. El pensamiento crítico de origen nietzscheano no opone la verdad a la ficción, sino que entiende que toda verdad es una ficción efectiva, una ficción que funciona, que *fabrica* —como dice Foucault— algo que todavía no existe. En una aclaradora conferencia de 1978 Foucault definía la crítica como “el arte de no ser de tal modo gobernado”<sup>34</sup>, pero no ser de tal modo gobernado implica preguntarse acerca del conocimiento y de los efectos de poder que ejercen las verdades de los discursos imperantes. No se trata ya de cuestionar la legitimidad, la buena o mala fundamentación, la ideología que sustenta tales discursos, sino las conexiones que se establecen entre éstos y ciertos mecanismos de coerción<sup>35</sup>. Para ello es necesario que el discurso que emprende tal análisis no recurra a su vez a las pretensiones objetivas, a la voluntad de verdad de los discursos que trata de cuestionar, sino que por el contrario es necesario que dicho discurso reconozca, a su vez, que ficciona, al igual que lo hacen los discursos pretendidamente verdaderos: “en esta práctica histórico-filosófica se trata de *hacerse su propia historia*, de *fabricar como una ficción la historia* que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él”<sup>36</sup>. Esto no significa, sin embargo, que todas las ficciones valgan lo mismo. La ficción por la cual ciertas disciplinas fabrican “un reagrupamiento retrospectivo por el cual las ciencias contemporáneas ficcionan su propio pasado”<sup>37</sup>, tiene unos efectos en la constitución de la subjetividad actual que la ficción foucaultiana trata de mostrar. La tarea crítica de este pensamiento no es, pues, decir la verdad, sino analizar los dispositivos, los funcionamientos y las consecuencias de esas

---

32 Foucault, *Ibid.*, p. 32.

33 Acevedo, J., *Ibid.*, p.17.

34 Foucault, M., “¿Qué es la crítica?”, *ibid.*, p. 8.

35 “La crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendrá esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, política de la verdad”, *ibid.*, p. 10-11.

36 *ibid.*, p.21 (el subrayado es nuestro).

37 Foucault, *Archéologie du savoir*, Gallimard: Paris, 1969, p. 45.

ficciones con pretensiones de verdad que nos constituyen. No haber escrito más que ficciones no es algo que le ocurra únicamente a Foucault, pero haber indagado la historia de nuestras ficciones, es decir, de nuestras verdades y sus efectos, es algo que debemos sólo a Foucault, y gracias a una cierta lectura de Nietzsche.

Cabe preguntarse, sin embargo, acerca de la legitimidad de un tal procedimiento. Así lo han hecho la mayor parte de sus críticos, sea desde una concepción tradicional de la verdad (Taylor)<sup>38</sup>, o desde una perspectiva interna al discurso (Derrida)<sup>39</sup>. Cabría preguntarse por ejemplo cuál sería la diferencia entre el discurso ficcionante de la filosofía y el de la literatura, al que tradicionalmente se le atribuye este carácter ficticio. Pero el trabajo histórico-filosófico de Foucault no elude esta cuestión, antes bien, la desplaza. De hecho, lo que pone en liza Foucault en sus estudios acerca del discurso literario, siguiendo la estela de Barthes, es la misma posibilidad de seguir considerando la literatura como un discurso ficticio. En realidad la literatura es “un invento reciente”<sup>40</sup>, que no se constituye en término activo más que cuando en el siglo XIX se interroga a sí misma en tanto que obra de lenguaje. La literatura nace cuando muere la retórica que tutelaba el decir bello, la literatura es el lenguaje —advierte Foucault— que interroga el lenguaje en su ser. La literatura no es ya pues el discurso de ficción, y a la filosofía no le corresponde ya el decir la verdad que la literatura sólo puede figurar metafóricamente. En realidad, a partir del s. XIX, es a la ciencia a la que parece corresponder el privilegio de decir la verdad, arrebatado a la filosofía<sup>41</sup>. ¿Qué le queda pues a la filosofía? Foucault responde: el análisis de los acontecimientos discursivos, sean éstos científicos, literarios o filosóficos. Es esta noción de “acontecimiento discursivo” la que trata de sortear las objeciones formuladas por Derrida y que atañen al estatuto mismo del discurso foucaultiano: “¿cuáles van a ser la fuente y estatuto del lenguaje de esta arqueología, de este lenguaje que debe ser entendido por una razón que no es la razón clásica?”, a lo que el mismo Derrida responde: “No hay caballo de Troya del que no dé razón la Razón”<sup>42</sup>.

38 Taylor, Charles, “Foucault on Freedom and Truth”, *Political Theory*, Vol. 12, n. 2. (mayo, 1984), pp. 152-183.

39 Derrida, J., “Cógito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos: Barcelona, 1989.

40 Foucault, “De lenguaje y literatura”, p. 102.

41 Barthes, R., “De la ciencia a la literatura”, en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós: Barcelona, 1987.

42 Derrida, op. cit., p. 53 y 54 respectivamente. En cierto modo ésta es la cuestión que repite Taylor cuando denuncia que: “Foucault *sounds* as though he believed that, as an historian, he could stand nowhere, identifying with none of the *epistemai* or structures of power whose coming and going he impartially surveys.”, op. cit., p.180.

El caballo de Troya es para Foucault la noción de acontecimiento discursivo. Contra el textualismo de Derrida que niega la posibilidad de sobredeterminar el sentido del discurso a partir del contexto<sup>43</sup>, Foucault se propone como tarea filosófica y crítica: “no ir del discurso hacia su nudo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestaría en él, sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia las condiciones externas de posibilidad”<sup>44</sup>. El camino contrario, en el que se situaría la tarea deconstructiva de Derrida implica para Foucault una “textualización de las prácticas discursivas” y remite la investigación filosófica a la empresa tradicional del comentario<sup>45</sup>. El discurso histórico-filosófico de Foucault no tiene ya el estatuto verdadero del discurso científico que precisamente critica, pero tampoco el estatuto literario que lo convertiría en eterna exégesis del texto filosófico. Ciertamente, el discurso de Foucault topa con la tarea que Barthes, ya en 1967, atribuía a todo estructuralismo:

“el estructuralismo nunca será más que una *ciencia* más (nacen unas cuantas cada siglo, y algunas de ellas pasajeras), si no consigue colocar en el centro de su empresa la misma subversión del lenguaje científico, es decir, en pocas palabras, si no consigue *escribirse a sí mismo*: ¿cómo podría dejar de poner en cuestión el mismo lenguaje que le sirve para conocer el lenguaje? La prolongación lógica del estructuralismo no puede ser otra que ir hacia la literatura, pero no ya como *objeto* de análisis sino como actividad de escritura, abolir la distinción, que procede de la lógica, que convierte a la obra en lenguaje-objeto y a la ciencia en metalenguaje, y poner de esa manera en peligro el ilusorio privilegio que la ciencia atribuye a la propiedad de un lenguaje esclavo.

Así que el estructuralista aún tiene que transformarse en *escritor*, y no por cierto para profesar o para practicar el *buen estilo*, sino para volverse a topar con los candentes problemas que toda enunciación presenta en cuanto deja de envolverse en los benéficos cendales de las ilusiones propiamente *realistas*, que hacen del lenguaje un simple médium del pensamiento.”<sup>46</sup>

Es este “ir hacia la literatura”, esta “actividad de escritura”, lo que está aquí en cuestión. El trabajo de Foucault, al tomar como objeto de análisis los “acontecimientos discursivos”, al cuestionar su verdad objetiva, al pregun-

---

43 Ver a este propósito el artículo de Derrida “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra: Madrid, 2003, pp. 347-372.

44 Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., p. 55.

45 Para una reconstrucción pormenorizada del diálogo interrumpido entre Foucault y Derrida remitimos al excelente trabajo de Antonio Campillo, “Foucault y Derrida: historia de un debate –sobre la historia”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 11, 1995, pp. 59-82.

46 Barthes, R., op. cit., p. 17.

tarse por su sentido y su valor<sup>47</sup>, debe devenir a su vez escritura, literatura, ficción. Pero, por otra parte, este discurso impugna que la tarea de la filosofía sea mera exégesis textual, operación interna al discurso. De ahí la necesidad del concepto de acontecimiento, de práctica, que acompaña al discurso que se pretende analizar. De ahí el recurso a la historia. Es por ello que la singularidad de los análisis foucaultianos consiste en considerar toda práctica discursiva, sea ésta literaria, filosófica, jurídica o científica, como una práctica social, y por lo tanto vinculada a determinadas prácticas institucionales. Su pretendido “realismo”, al que apunta aquí R. Barthes, en tanto remite de modo inexorable al contexto histórico, se sabe ficticio, pero se resiste a confundir la tarea de la filosofía con el ejercicio literario, por más que ésta filosofía haya dado, como la literatura, con el problema del lenguaje. La defensa del especialista frente al filósofo-literato que Foucault realiza en *Microfísica del poder*<sup>48</sup> tiene este marco de comprensión. Se diría que en la medida en que el discurso de Foucault asume la crítica nietzscheana a la pretensión de verdad de todo discurso, éste se acerca peligrosamente a la literatura en la medida en que debe reconocerse ficcionante, pero en el mismo gesto esta aproximación se ve desplazada por el hecho que, desde esta nueva perspectiva, la literatura pasa a ser concebida como aquel discurso que se plantea su esencia lingüística. “Hacer funcionar la ficción en la verdad”, entendiendo por verdad “un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de determinados enunciados”<sup>49</sup>, implica que a su vez el discurso ficcionante tiene efectos de verdad, que opera dentro de las verdades establecidas con la esperanza de desplazarlas, y que eso ocurre, acontece, más allá del texto.

El discurso histórico-filosófico de Foucault se mantiene de este modo a distancia del discurso filosófico al uso en tanto no pretende la verdad, del discurso literario, en virtud de su apelación a lo empírico (lo que Derrida rechaza como contexto), y del discurso histórico, en cuanto se reconoce como discurso ficcionante. Este problemático estatuto, que sus críticos no dejarán de señalar, se debe sin duda a la asunción por parte de Foucault de la crítica al lenguaje que el joven Nietzsche llevó a cabo en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, tal y como aquí se ha tratado de mostrar. El hecho de que sus críticos no hayan asumido ni pensado dicha crítica hasta sus últimas consecuencias no libera sus propios discursos de esta misma problematicidad, a la que Foucault, sin embargo, se quiso enfrentar y con la que midió su decir.

---

47 Morey, M., *Psiquemáquinas*, Montesinos Editor: Bracelona, 1990, p. 59.

48 Foucault, M., *Microfísica del poder*, La Piqueta: Madrid, 1978, pp. 183-189.

49 Foucault, M., *ibid.*, p. 189.